Giovanni Pozzi

LA GRATITUDINE NEL LESSICO DI SAN FRANCESCO

L'obiettivo di questo esame non è di vedere come Francesco abbia praticato la virtù della gratitudine e di dedurne eventualmente quale concetto vi sia sottostante, bensì di chiarire come egli esprima nei suoi scritti questo concetto o sentimento che dir si voglia. In primo piano sono dunque gli *Opuscula* e solo in secondo e in funzione ausiliaria le fonti agiografiche. L'esclusione è di metodo, non di comodo. Per l'agiografia bisognerebbe indagare se la gratitudine entrava nel modello di santità che le fonti antiche attribuiscono a Francesco, e, in caso di risposta positiva, quali, tra gli schemi allora correnti intorno alla classifica delle virtù, fossero quelli adottati dagli agiografi. Un'inchiesta che oltrepassa le mie competenze.

Una prima considerazione: gli scritti di Francesco non sono speculativi e teorici; quindi non possiamo pretendere di trovarvi elementi che servano a darcene una definizione. Tuttavia erano in lui preminenti i valori dell'intelletto ed aveva una sensibilità linguistica eccezionale. Si può quindi ipotizzare di cavarne, al di là di un repertorio, un apparato organico di significati nel quale si possano intravvedere piani semantici diversificati.

Partire da una definizione di gratitudine che introduca diversità semantiche presenti alla nostra mentalità porterebbe lontano. Così non solo la distinzione che i maestri di spirito più recenti introducono fra gratitudine e riconoscenza non è praticabile per san Francesco, ma nemmeno quella che tiene distinto gratitudine da ringraziare. Tornando più indietro, delle distinzioni che introduce san Tommaso nella *Summa* 2a 2ae q. 106, a. 5, la sola che può esser ritenuta è quella di un *gratias agere in effectu* e un *gratias agere in affectu*, dove *gratias agere* non si distingue da gratitudine e riconoscenza. Tuttavia il com-

plemento ne distingue la radice, riconducendo *in effectu* alla riconoscenza e *in affectu* alla gratitudine, se riconoscenza è soprattutto un atteggiamento cognitivo che conduce all'atto e gratitudine un atteggiamento affettivo che si radica in un'attualizzazione della memoria. Vedremo come in s. Francesco possa giocare l'alternativa *affectus-effectus*.

I termini dell'azione di parole che rivelano la gratitudine possono essere Dio e le creature. Si può esprimere il proprio stato affettivo verso il Creatore o verso le creature; queste ultime poi andranno divise in varie categorie, distinguendo tra esseri umani, creature animate e inanimate.

Il modo linguistico con cui Francesco esterna la sua gratitudine può esser quello diretto da un io a un tu oggetto della riconoscenza, oppure può essere diretto a degli individui che sono esortati a esprimere la gratitudine (sono i modi perlocutorio e illocutorio dell'enunciazione).

Il modo retorico preminente è quello dell'enumerazione. In esso si distingue, quanto alla selezione delle unità di senso, un modo anaforico basato sulla ripetizione della stessa parola, e un modo paraforico, basato sulla variazione sinonimica. Quanto alla combinazione delle stesse unità, un modello di enumerazione caotica, in cui si riuniscono unità semantiche appartenenti alle più svariate categorie concettuali, si oppone a un modello di enumerazione organica, in cui si riuniscono unità semantiche univoche e coerenti. Quanto poi alla distribuzione delle stesse unità, al modello dell'enumerazione indistinta, in cui sono ammassati in un solo corpo sintattico diversi vocaboli, si oppone il modello dell'enumerazione simmetrica, in cui nel corpo paratattico sono introdotte corrispondenze di senso e di suono.

La parola di Francesco, quella scritta, è parola che si configura totalmente come religiosa, che è circonscritta all'area del rapporto con Dio anche quando parla a creature o di creature. È discorso teologico. Conviene quindi determinare il tipo di discorso su Dio che Francesco svolge, il contesto al quale si è ispirato e la misura in cui ne ha recepito i dati.

Qual è il concetto di Dio, quale quello del creato che sottostà alle parole di Francesco? Molto spesso è stato concentrato nel nome di Dionigi l'Aeropagita, anche estendendo ai suoi singoli enunciati, specialmente a quelli del *Cantico di frate Sole*, dati speculativi desunti dalle sue opere. Dionigi è una pietra miliare nel diffondersi della dot-

trina della partecipazione; ma questa non è esclusivamente sua, e, soprattutto, un gran numero di cristiani l'ha realizzata senza alcun ricorso a sottigliezze teoriche, ma con l'occhio attento alla Bibbia e l'orecchio alla liturgia, che predicano Dio inattingibile eppure presente nell'essere creato. La persuasione di poterlo esperimentare attraverso il creato non per via speculativa ma per procedimento contemplativo è radicata nella coscienza cristiana. Incurante di raggiungere l'essenza di Dio in sé speculando sulle sostanze create, il santo tende al riconoscimento d'una presenza divina in tutto ciò che esiste. Si delinea così, diverso da quello che specula sull'essenza, un discorso teologico che ha per oggetto quanto dell'essere divino è partecipato all'essere creato; un oggetto che viene definito col nome di gloria. Questo termine designa l'essere medesimo di Dio nel suo manifestarsi e comunicarsi al creato, senza nulla detrarre alla sua trascendenza. È un discorso che attinge i processi dell'essere, non l'essere in sé.

Due sono i modi con cui si apprende la gloria divina: nell'itinerario dal creato al creatore, salendo di grado in grado per via di analogia, oppure intuendo la presenza nel cosmo in modo immediato: è rapimento ed estasi.

Il concetto di partecipazione era indubbiamente presente a Francesco; lo dicono in modo esplicito le fonti agiografiche. Basti il Celano nell'una e nell'altra *Vita*: «contemplans in creaturis sapientiam Creatoris, potentiam et bonitatem eius, facit de omnibus scalam qua pervenitur ad solium»; e di riscontro: «per iucunditatis spectacula vivificam intuetur rationem et causam – quantam putas eius menti exhilarationem florum speciositas reportabat». Lì son ben indicati i principi su cui si basa la conoscenza analogica e i suoi modi, rispettivamente razionale ed estatico.

Siamo dunque certi che a Francesco era ben presente il concetto che regge il discorso a cui si rifà gratitudine, se intesa come un *gratias agere*, e che non gli sfuggivano i due modi coi quali la mente umana se ne appropria: la scala che ascende dalla creatura al creatore e la persuasione della presenza del Creatore nella creatura per via di partecipazione, lontanissima, sia detto fra parentesi ma una volta per sempre, da ogni forma di panteismo.

Come si concretizza l'atto con cui l'uomo risponde alla percezione di questa gloria? Esso vien designato con il nome di glorificazione e può appartenere alla sfera del comportamento e alla sfera della parola. Nella sfera del comportamento la glorificazione di Dio si realizza con tutta la vita cristiana e con una serie di prestazioni

fisiche, come gesti, genuflessioni, prostrazioni, offerte di profumi, di fiori. A noi interessa la sfera della parola.

Abbiamo qui una graduazione che va dall'assenza di parola, all'emissione di voci non articolate, di voci articolate non appartenenti a nessuna lingua naturale, e di voci formulate linguisticamente.

Assenza di parola, cioè silenzio; non il silenzio ascetico, ma il silenzio ammirativo. Un silenzio che comporta assenza di discorso interiore, nel quale l'anima vede, d'un sol tratto, le corrispondenze delle creature fra di loro e in riferimento alla sapienza divina. È quella che san Giovanni della Croce chiamerà *musica callada*, musica silenziosa; ma prima di lui Angela da Foligno aveva parlato della bellezza divina che chiude le labbra.

Emissione di voci non articolate: viene chiamato con termine tecnico *iubilus* o *iubilatio* ed è oggetto di riflessione ricorrente in sant'Agostino. Per lui è l'espressione in suoni inarticolati di una gioia che non può né esser contenuta né esser formulata; ed è correlata all'ineffabilità di Dio. Egli la paragona al canto dei mietitori e dei vendemmiatori, che incominciano a formulare con parole la loro esultanza e poi sopraffatti lasciano le sillabe del linguaggio e trascendono al grido. A chi conviene la *iubilatio* se non a Dio ineffabile? Se non lo si può dire, la lingua passa oltre i limiti della sillaba, e grida senza parole.

L'emissione di parole non appartenenti a una lingua naturale corrisponde a quella che con applicazioni diverse vien detta glossolalia, la cui legittimazione in ambito cristiano è data da s. Paolo 1 *Cor.* 12,4 e 10. Santa Teresa la descrive nella *Vida* c. 16,3-4: «si pronunciano molte parole a lode di Dio ma senza ordine; l'intendimento è incapace di farlo».

Nel caso di voci articolate linguisticamente, si distinguono varie graduazioni, che si confondono spesso nell'uso, ma che conservano delle sfumature di senso che si possono ben circoscrivere: *confessione* traduce un atto di fede nell'amor di Dio e nella sua misericordia; *benedizione* fa risalire a lui il bene che egli ha reso alle creature; *render grazie* si concentra sugli effetti della sua azione; *lode* è proclamare linguisticamente senza additivi e senza nessuna finalità la gloria divina.

Tutti questi elementi si trovano in Francesco. Fermiamoci alle emissioni vocali. È presente a Francesco la forma della *iubilatio*: tale il fatto di Greccio com'è descritto in Celano 1,30,86:

«Francesco parla al popolo e con parole dolcissime rievoca il neonato re povero e la piccola città di Betlemme. Spesso quando voleva nominare Cristo infervorato d'amore celeste lo chiamava il bambino di Betlemme e quel nome Betlemme lo pronunciava riempendosi la bocca di voce e ancor più di tenero affetto, producendo un suono come belato di pecora».

Quanto poi alle espressioni verbali che possiamo ascrivere al circuito della lode, la loro presenza è fittissima. Eccone qualche estratto

«Quando audiamus homines malum dicere vel blasphemare Dominum, nos bene faciamus et benedicamus et laudemus Dominum qui est benedictus.

Timete et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorate Dominum (*Reg. non bull.*).

Honoremus, adoremus, serviamus, laudamus et glorificamus et superexaltemus.

Reddat laudem, gloriam, honorem et benedictionem quia ipse est virtus et fortitudo nostra.

Et omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse recognoscamus.

Et ipse accipiat omnes honores et reverentias, omnes laudes et benedictiones, omnes gratias et glorias, cuius est omne bonum qui solus est bonus».

Due elementi rendono difficile un ordinamento per significati di questi sinonimi, sia perché riproducono frasi fatte di origine biblica e liturgica e perciò sembrano puri clichés, sia perché compaiono in serie paratattiche dove sembrano avere un'equivalenza semantica perfetta.

Al primo punto si risponde che gli scritti di Francesco sono spesso dei centoni, e che bisognerebbe quindi ricostruire il modo con cui gli spezzoni sono prelevati dal testo originale e sono combinati in contesti diversi per poter capire il gioco della parodia (nel senso proprio del termine) e del mosaico verbale.

Il secondo punto richiama al fatto che ho sopra citato delle forme retoriche, con cui si possono rivestire questi discorsi che hanno per tema un *gratias agere* al Signore. Francesco infatti gioca su ambedue i registri lì ricordati, quello dell'enumerazione indistinta e perfin caotica, e quello della disposizione dei segmenti linguistici in compartimenti simmetrici secondo i criteri della composizione numerica e delle toponimie.

Basta mettere accanto il breve brano delle *Laudes Dei altissimi* e il capitolo 23 della *Regula non bullata* dal § 8 in poi, per constatare

quali stupefacenti contrasti caratterizzino la sua scrittura, quale divario corra fra i modi linguistici da lui usati per esprimersi sullo stesso identico soggetto a seconda che vi fosse trasportato dall'ebbrezza estatica o dalla meditata contemplazione. Le *Laudes* snocciolano una serie anaforica di ben ventisei unità sintattiche, formulate con la costante ripetizione di *Tu es* accompagnato da semplici predicati. *Tu es fortis, tu es magnus*, ecc. Del capitolo 23 dò una trascrizione che metta in luce le simmetrie che corrono sia in senso orizzontale che in senso verticale, sottolineando col corsivo le poche parti del discorso sottratte al gioco del criterio compositivo del numero, fondato sulla sacralità del tre o di suoi multipli e rafforzato da una rigorosa isocolia (segno con un + 1 gli elementi che sono fuori dal criterio compositivo del numero sacro, ma servono come elemento di clausola):

1. Nihil ergo aliquid aliud desideremus
2. nihil aliud velimus
3. nihil aliud placeat
\+ 1. et delectet, *nonnisi*
1. creator 2. et redemptor 3. et salvator noster
\+ 1. solus verus Deus, *qui est*
1. plenum bonum 2. omne bonum 3. totum bonum
\+ 1. verum et summum bonum
1. qui solus est bonus,
1. pius, 2. mitis, 3. suavis
\+ 1. et dulcis
1. qui solus est sanctus,
1. iustus, 2. verus, 3. sanctus
\+ 1. et rectus
1. qui solus est 1. benignus 2. innocens, 3. mundus
1. a quo 2. et per quem 3. et in quo *est*
1. omnis venia 2. omnis gratia 3. omnis gloria
1. omnium 1. penitentium 2. et iustorum 3. omnium beatorum *in celis gaudentium*
1. Nihil ergo impediat 2. nihil separet 3. nihil interpolet
1. Ubique *nos omnes* 1. omni loco 2. omni hora 3. et omni tempore
2. cotidie 3. et continue
1. credamus veraciter 2. et humiliter 3. et in corde teneamus
1. et amemus 2. honoremus 3. adoremus 4. serviamus 5. laudemus
6. et bene dicamus
1. glorificemus 2. et superexaltemus
1. magnificamus 2. et gratias agamus
1. altissimo 2. et summo Deo 3. aeterno

1. trinitati et unitati
1. Patri 2. et Filio 3. et Spiritui sancto
1. creatori omnium 2. et salvatori omnium
1. in se credentium 2. et sperantium 3. et diligentium eum
1. qui sine initio 2. et sine fine
1. immutabilis 2. invisibilis 3. inenarrabilis 4. ineffabilis 5. incomprehensibilis 6. investigabilis
1. benedictus 2. laudabilis 3. gloriosus 4. superexaltatus 5. sublimis 6. excelsus 7. suavis 8. amabilis 9. delectabilis
+ 1. *et totus super omnia* desiderabilis *in saecula, amen.*

Il *Cantico di frate sole* offre uno schema sul quale si possono condurre riflessioni proficue. L'ultima strofa ci offre tre verbi che costituiscono il nucleo del campo semantico delle espressioni di glorificazione:

Laudate, benedicite et ringraziate.

Negli opuscoli di Francesco l'unità di senso legata a «laudare» (detratte le occorrenze del *Cantico*) si presenta per trentasei volte; quella legata a «benedicere», nel caso in cui si tratti di agente creaturale che si indirizza a Dio, trentaquattro volte; e quella legata a «gratia» nel senso ancora in cui Dio ne sia termine, ventidue volte.

I tre verbi della lassa finale sono collegati con l'inizio del *Cantico* per mezzo di una chiara rispondenza numerica: «laude, gloria, honore» si collegano a «laudate, benedicite, ringraziate».

Di conseguenza la correlazione si estende anche ai tre epiteti che aprono il canto, che così verrebbero ad essere non tre sinonimi indifferenti, ma tre diversi aspetti della divinità, correlati in questo modo: altissimo a laude, onnipotente a gloria e buono a ringraziamento.

D'altra parte i tre epiteti compaiono con una proporzione non dissimile dai tre relativi sememi di laude gloria e onore nel complesso degli scritti di Francesco. Infatti «altissimo» compare venti volte, e diciotto sia «onnipotente» che «buono». Ne consegue quindi che si può intravvedere in Francesco un sistema mentale riguardo alla celebrazione della gloria di Dio, cioè alla teologia della lode, che si compone di tre elementi: lodare, benedire, ringraziare, che hanno rispettivamente per oggetto la lode, la gloria e l'onore di Dio, il quale perciò risulta definito quanto alla lode, altissimo; quanto alla gloria, onnipotente; quanto all'onore, buono. Questo stesso sistema si ripresenta nel c. 23 della *Regula non bullata*. La serie degli epiteti che chiude il brano è tagliata in tre segmenti: un seguito di sei espressioni negative (*immutabilis, invisibilis*) a raffigurare con la formula apofa-

tica il Dio irraggiungibile, cioè altissimo; un secondo seguito di sei aggettivi catafatici (*benedictus, laudabilis, gloriosus*) che ne esaltano la potenza, cioè onnipotente; e un terzo di tre epiteti (*suavis, amabilis, delectabilis*) che ne mettono in luce la bontà.

La distinzione fra le terne laude – altissimo – laudate e onore – buono – ringraziate ha un fondamento teologico. Essa sta nella formula «*Deus Dominus*» della Bibbia: *Deus* designa l'essere medesimo di Dio in quanto si manifesta e si comunica senza cessare d'essere trascendente; *Dominus* designa Dio come padrone sovrano delle opere che ha creato: a Dio la lode, al Signore l'onore; Dio è perciò altissimo e il Signore è buono. Il vocabolo *bonitas* compare una sola volta negli scritti di Francesco ed è citazione del salmo 37, 21. Francesco usa al suo posto il concreto *bonum*, il quale, congiunto spesso al determinativo *omne* ha doppia valenza: designa Dio stesso come designa qualsiasi entità del creato che possieda una nota di bene, il quale però è sempre riportato a lui: «*cuius est omne bonum – qui fecit omne bonum, a quo omne bonum*». Il cardine di questo rapporto sta fra un dare del Creatore e un ricevere dell'uomo e viceversa. Il viceversa è formulato con il vabolo *reddere* al quale va attribuito il significato forte di *restituire*. Scaliamo un manipolo di testimonianze fra le più significative:

«Et illi sunt vivificati a spiritu divinae litterae qui omnem litteram quam sciunt et cupiunt scire non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo *reddunt* ea altissimo Domino Deo *cuius est omne bonum*» (*Admonitiones*, 7,4).
«Quicunque invidet fratri suo de bono quod Dominus dicit et facit in ipso, pertinet ad peccatum blasphemiae quia ipsi altissimo invidet qui dicit et facit *omne bonum* (*Admonitiones*, 8,3).
Beatus servus qui omnia bona sua *reddit* Domino Deo, quia qui sibi aliquid retinuerit abscondit in se pecuniam Domini Dei sui» (*Admonitiones*, 18,2).
«Tu, Domine, summum bonum es, aeternum, *a quo omne bonum*, sine quo nullum bonum» (*Expositio in Pater noster*, 2).
«Et omnia bona Domino Deo altissimo et summo *reddamus* et omnia bona *ipsius esse* recognoscamus. Et ipse accipiat omnes honores et reverentias, omnes laudes et benedictiones, omnes gratias et glorias, *cuius est omne bonum* qui solus est bonus» (*Fragmentum alterius regulae non bullatae*, 54-55).
«Omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus, *omne bonum*, summum bonum, totum bonum, qui solus es bonus, tibi *reddamus* omnem laudem, omnem gloriam, omnem gratiam, omnem honorem, omnem benedictionem et *omnia bona*» (*Regula non bullata*).

Il peccato è quindi essenzialmente un furto e la lode una restituzione di quanto all'uomo non appartiene. Questo sul piano dei rapporti con Dio. La vita di reale indigenza scelta da Francesco implicava necessariamente una relazione con chi gli offriva sostentamento, in termini che altrettanto necessariamente si riferiscono al concetto di gratitudine. Ma il tema non si profila nei suoi scritti nemmeno nelle forme lessicali più ovvie: *gratias agere e recognoscere* sono applicati esclusivamente a Dio. È un'assenza non causale, che va correlata a un pensiero suo, ripreso più volte dagli agiografi: egli riteneva che nell'azione dell'elemosina, chi la chiede fosse il creditore, perché offre in cambio una cosa senza prezzo come l'amore di Dio. Quest'idea aveva trovato posto con forma appena più attenuata nella *Regula non bullata*, 9,8.:

«Et elemosyna est hereditas et iustitia quae debetur pauperibus, quam nobis acquisivit Dominus noster Jesus Christus. Et fratres qui eam acquirendo laborant ... faciunt lucrari et acquirere tribuentes».

Se l'idea d'uno scambio è necessariamente legata all'idea di gratitudine, allora nel pensiero di san Francesco i termini della relazione vengono spostati in modo paradossale. Verso l'uomo benefattore sono rovesciati, verso Dio sono annullati, perché qualunque cosa l'uomo faccia o dica è pura e semplice restituzione, tale anche la lode. La restituzione esclude dal proprio cerchio semantico ogni forma di gratitudine. Figlio di mercante, uomo legato a una società in cui era capitale il principio del dare e dell'avere, Francesco radicalizza quel dato mettendo fuori gioco la gratitudine sia *in effectu* perché di restituzione sempre e solo si tratta, sia *in affectu* perché, pur dovendo esser praticata costantemente, anche la lode appartiene totalmente a colui che chiamava il Grande Elemosiniere. Francesco così passa dalla gratitudine alla gratuità.